



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1993

Wolfram von Eschenbach: 'Willehalm'

Kiening, Christian

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-92434>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Kiening, Christian (1993). Wolfram von Eschenbach: 'Willehalm'. In: Brunner, Horst. Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Stuttgart: Reclam, 212-232.

RUB 8914

Interpretationen

Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen

Herausgegeben von
Horst Brunner

Philipp Reclam jun. Stuttgart
(1993)

Wolfram von Eschenbach: Willehalm

Von Christian Kiening

In seinem zweiten epischen Großwerk betritt Wolfram ein Terrain, das die deutschen Literaten bis ins Spätmittelalter hinein eher selten angezogen hat. Er bearbeitet in seinem *Willehalm* (knapp 14 000 paarweise gereimte Vierheber) einen Stoff aus dem Bereich der Chansons de geste, französischer »Nationalgeschichtsschreibung« also, die schon mit ihrer Form der assonierenden Laissenteknik (meist Acht- oder Zehnsilber) die Übertragung vor keine geringen Probleme stellte. Wolfram konnte sich orientieren am *Rolandslied* des Pfaffen Konrad (um 1172), das stofflich die Vorgeschichte zu seiner eigenen Erzählung lieferte, literarisch aber anscheinend im zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts, in dem er seinen *Willehalm* dichtete, bereits als erneuerungsbedürftig angesehen wurde (Stricker, *Karl der Große*). Er nützte denn auch den Rückbezug auf das *Rolandslied* weniger zum Anschluß als zur Differenzierung und Abgrenzung des eigenen Werks.

Zugrunde liegt dem *Willehalm* ein Epos aus dem Zyklus um Garin de Monglane, die *Bataille d'Aliscans*, die von den Schlachten des Guillaume d'Orange erzählt, einer epischen Überformung des historischen Grafen Wilhelm von Toulouse, der für Karl den Großen und Ludwig den Frommen die Spanische Mark gegen Basken und Sarazenen verteidigt hatte und 812 in dem von ihm gegründeten Kloster Gellone (bei Montpellier) im Ruch der Heiligkeit gestorben war (Kanonisation 1066). Vermittelt wurde Wolfram der französische Text (in einer vielleicht nicht-zyklischen, evtl. mündlichen Fassung) von seinem Gönner Landgraf Hermann von Thüringen, der auch Heinrich von Veldeke und Walther von der Vogelweide gefördert hatte und der an der Geschichte des mächtigen, sich dem König gegenüber behauptenden

Reichsfürsten Guillaume/Willehalm nicht zuletzt politisch interessiert gewesen sein dürfte. Am nächsten steht der nicht erhaltenen Vorlage eine Venezianer Handschrift der *Bataille*. Daß in manchen Fällen andere Fassungen dem *Willehalm*-Text näherkommen, kann bei der offenen, zunächst überwiegend mündlichen Überlieferung der Chansons de geste nicht überraschen. Eine exakte Beurteilung von Übereinstimmungen wird dadurch erschwert, doch legt eine Gegenüberstellung des Erhaltenen den Schluß nahe, daß Wolfram sich im Handlungsverlauf überwiegend eng an die Vorlage angeschlossen hat, in der sprachlichen und erzählerischen Ausgestaltung, in Kommentierung und Reflexion aber eigene Wege gegangen ist.

Die Vorgeschichte, die im Französischen in selbständigen, aber meist in Sammelcodices mit der *Bataille* verbundenen Epen dargestellt ist (unter anderem *Couronnement Louis*, *Chevalerie Vivien*), hat Wolfram so knapp skizziert, daß mehr Fragen als Vorgaben dastehen, daß später immer wieder Informationen nachzuholen sind: Willehalm wurde wie seine sechs Brüder von seinem Vater Heimrich von Narbonne zugunsten eines Paténkindes enterbt und ist gezwungen, selbst sein Glück zu machen. Er dient, wie man später genauer erfährt, Karl dem Großen, wird Markgraf der Provence und gewinnt im Orient die Liebe der heidnischen Königin Arabel, die ihren Mann Tybalt und ihre Familie verläßt und Christin wird (unter dem Namen Gyburc). Sieben Jahre vergehen, in denen die Heiden ein gewaltiges Heer sammeln. Mit der Landung dieses Heeres an der provenzalischen Küste setzt die Handlung des *Willehalm* ein. Die Christen werden auf dem Feld Alischanz vernichtend geschlagen, nur wenige überleben. Willehalm kann zur heimischen Burg Oransche entkommen und verspricht seiner Gemahlin, die Unterstützung des Königs und des Reiches zu erwerben. Während sie mit den Frauen die Stellung hält, macht er sich zum Reichstag nach Munleu (Laon) auf. Er erscheint dort auf wenig höfische Art, abgekämpft und in heidnischer

Rüstung, und kann erst nach Beilegung der Mißstimmung und mit Hilfe der eigenen Familie den König auf seine Seite bringen. Die verschiedenen Truppenverbände erreichen rechtzeitig das belagerte Oransche. Am folgenden Tag kommt es zur gewaltigen Entscheidungsschlacht, in der die Christen nicht zuletzt dank der Tatkraft eines jungen heidnischen Küchenjungen, den Willehalm in Munleu dem König abgeworben hat, siegreich bleiben. Doch dieser Rennewart ist nach dem Ende der Schlacht unauffindbar. Willehalm entläßt in einer großherzigen Geste den skandinavischen König Matribleiz und andere hochstehende Heiden in die Freiheit. Mit deren Abzug aus der Provence bricht der Text ab, ohne daß wichtige Erzählfäden zu einem Ende geführt wären.

Der knappe Handlungsüberblick kann keinen Eindruck geben von der Komplexität des Erzählprozesses, den Wolfram entfaltet, und von der Vielschichtigkeit der Themen, die sich gegenüber der von Kreuzzugsstimmung geprägten Schwarz-Weiß-Malerei der *Bataille* eröffnen. Schon der Prolog stellt eine mehrsinnige Verständnisvorgabe dar. Er beginnt mit einem Anruf der göttlichen Trinität und entwickelt den Gedanken der Würde des Menschen aufgrund seiner konstitutiven Rolle im göttlichen Heilsplan, aufgrund seiner ursächlichen und dann erneuerten »verwandschaftlichen« Eingebundenheit – als *kint* des Vaters der Schöpfung, als *künne* (»Verwandter«) des in Christus Mensch gewordenen Gottes. Formuliert werden diese traditionellen theologischen Aussagen radikal als Selbstbestimmungen eines Ichs, das sich in unendlicher Differenz und zugleich ontologischem Bezug zu Gott weiß – ein Ich, das in den nahtlosen Übergängen einzelner Prologteile von dem Ich, das die zu erzählende Geschichte ankündigt, und von dem Ich, das sich schließlich als »Wolfram von Eschenbach« vorstellt, kaum zu unterscheiden ist. Entscheidende Vermittlungskategorie ist der *sin*, der zwar – als ursächliche Inspiration – von Gott gegeben ist, zugleich aber – als kreative Verwirklichung – das

spezifische Vermögen des Menschen auszeichnet, jenseits von Buchwissen und gelehrten Kenntnissen:

swaz an den buochen stet geschriben,
des bin ich künstelos beliben,
nicht anders ichgeleret bin:
wan han ich kunst, die git mir sin.

(2,19–22)

Was auch immer in den Büchern geschrieben ist, hat meine Fähigkeiten nicht bestimmt. Ich bin nicht anders »gelehrt« denn so, daß mein Können und Wissen, sollte es vorhanden sein, aus meiner unmittelbaren Einsicht kommt.

Was sich hier andeutet, ist die Erweiterung eines geläufigen Inspirationsgedankens durch ein Moment genuin menschlicher Schöpferkraft. Auf anderer Ebene, in Form der Differenz von göttlicher Weltordnung und menschlicher Einsichtsfähigkeit, wird dieses Verhältnis im Roman eine Rolle spielen. Auch durch das Thema der Gotteskindschaft und durch die Vorstellung eines Ritters, der um einer Frau willen Leben und Seelenheil aufs Spiel setzt (*er liez en wage iewedern tot, / der sele und des libes, / durh minne eines wibes / er dicke herzenot gewan*), »Er wagte beiderlei Leben: das der Seele und das des Leibes, um der Liebe einer Frau willen kam sein Herz oft in Bedrängnis«; 3,4–7), reicht der Prolog schon in die spätere Erzählung hinein. Deren Probleme wiederum sind bereits in der Konstellation der Vorgesichte angelegt: Enterbung, Tauf- und Blutsbindung, Zersplitterung der Sippe, Menschenliebe und Gottesliebe, Gewinn und Verlust, Differenz christlicher und heidnischer Welt. Wolframs *Willehalm* läßt sich ebenso als Minne- wie als Fürstenroman, als Epos des Heidenkriegs wie als Erzählung von Glück und Unglück verwandschaftlicher Bindung lesen, unter Einschluß zusätzlicher legendarischer Elemente. Erst zusammengenommen machen diese verschiedenen Lesarten das Spektrum des Werkes in aller Vielschichtigkeit und vielleicht auch Widersprüchlichkeit aus.

Verfolgen wir zunächst die Auseinandersetzung, mit der Wolfram beginnt, die Massenschlacht zwischen Christen und Heiden. Sie hat eine andere Dimension als der Einzelkampf, als die individuelle ritterliche Bewährung, die der Artusroman vorgeführt hatte. Und sie erfordert andere Darstellungstechniken. Wolfram hat sie mit einer noch heute beeindruckenden, manchmal beklemmenden Meisterschaft gehandhabt. Er wechselt beständig zwischen Detail und Totale, zwischen subjektiver und objektiver Perspektive, vor allem auch zwischen den beiden Lagern hin und her. Der Erzählfluß wird immer wieder durchbrochen von manchmal humoristisch-privaten Bemerkungen, manchmal verallgemeinernden Kommentaren, die doch insgesamt zeigen, wie schwer dem Epiker die Bewertung und Rechtfertigung der Ereignisse fiel. Was zunächst noch spielerisch, berauschend und erhaben wirken mag – die wogenden Heeresabteilungen, die bunten Wimpel, die vielfältigen Rufe –, verliert schnell seinen Glanz. Anstelle des Turnieres: der Krieg, schon früh mit dem Begriff *mort* belegt (10,20; im Sinne des 'Niedermetzeln'). Und in diesem Krieg sind die Christen bald hoffnungslos im Hintertreffen. Doch auch in der Situation der Verzweiflung hält Wolfram an einer Objektivität fest, der in seiner Zeit kaum etwas an die Seite zu stellen ist: er entwirft ein Bild des 'edlen' Heiden, des heidnischen Minneritters, der in seinem Ethos gleichwertig neben dem christlichen Streiter stehen kann. Als Tesereiz, Ritter im Dienste Amors, fällt, breitet sich in weitem Umkreis zuckersüßer Geruch aus (88,2 ff.) – ein Zeichen, das aus der Phänomenologie des Märtyrer- und Heiligtodes kommt und sich unkommentiert neben ein ganz ähnliches stellt, das den Tod von Willehalm's Neffen Vivianz begleitet, ein allerdings wirklich christlicher Tod mit Beichte, Kommunion und Engelsgeleit zum Himmel (58 ff.). Das Minnemartyrium des Tesereiz setzt damit ein Signal, auch wenn die grundsätzliche Ungleichheit zwischen Christen und Heiden nicht aufzuheben ist. An der Verkehrtheit des heidnischen Polytheismus,

der Falschheit eines Apollo und Mahmet, eines Kahun und Tervigant und *swie si waren genant* (449,24), ist nicht zu zweifeln. Doch die Perspektive ist nicht wie im *Rolandslied* diejenige auf das schlechthin Andere, das Teuflische, das sich unter ansprechender Schale verbirgt, sondern auf das Gemeinsame, auf das Recht des Andern¹ – eine universal-anthropologische Sicht.

Diese kommt allerdings erst im Laufe des Romans voll zur Geltung. Sowohl auf seiten des Erzählers, der erst gegen Ende des Werks ausdrücklich die Tötung der Ungläubigen brandmarkt, wie auf seiten der Figuren. Noch vor der Begegnung mit Tesereiz trifft Willehalm auf einen anderen Minneritter, auf Arofel, dem er im Kampf ein Bein abschlägt und der sich sein Leben mit Schätzen zu erkaufen versucht. Die kurze Verhandlung bricht er jäh ab, indem er den wehrlosen Sarazenen ohne weitere Diskussion enthauptet und sogar seiner Rüstung beraubt. Ein Verhalten gänzlich unhöfischer Art, motiviert nur aus der verzweifelten, nichts achtenden Brutalität des Krieges. Wolfram vermeidet den Erzählerkommentar, beschönigt aber auch das Handeln seines Helden nicht. Er läßt ihn vor dem Hintergrund des ähnlichen und doch ganz anderen Zweikampfes erscheinen, in dem bei Heinrich von Veldeke der eigentlich milde gestimmte und durchweg höfische Eneas seinen Gegner Turnus erschlug. Er verschärft die Konsequenzen, die sich aus Willehalm's Rüstungsraub ergeben: die eigene Frau und die Bekannten am Königshof werden ihn nicht erkennen. Und er legt Willehalm eine späte Rechtfertigung in den Mund, in der dieser sich in klarem Bewußtsein über seine Aktion und deren Problematik zeigt (203,19 ff.). Erst die erhaltenen Schlußszenen werden diese Einsicht in Handlung umsetzen.

Während das blutige Abschlagen der Heiden, das das *Rolandslied* und die *Bataille* praktiziert hatten, solchermaßen ins Zwielicht gerät, gewinnen Versuche der Vermittlung

¹ Berrau, *Wolfram*, S. 241–258.

zwischen den beiden Lagern an Bedeutung. Ein Gespräch zwischen Gyburg und ihrem Vater Terramer in einer Kampfpause versucht die Differenz der theologischen Positionen zu klären (215 ff.). Es scheitert daran, daß der Heide das christliche Trinitätsdogma und das Passionsgeschehen nicht zu begreifen vermag, aber auch daran, daß Gyburgs theologischer Argumentationskunst noch Grenzen gesetzt sind. Von einer christologischen Begründung ihres Glaubenswechsels schwenkt sie unvermittelt zu ihrer Liebe zu Willehalm als gleichwertigem und ihrem Vater vielleicht verständlicheren Grund für ihre neubestimmte Identität über. An späterer Stelle aber geht sie weiter. In der Versammlung der christlichen Fürsten am Vorabend der zweiten Schlacht nimmt sie, als alle schon im Gehen begriffen sind, das Wort und hält den männlichen Ertüchtigungsreden ein Vermittlungsbild entgegen, das die Differenz zwischen Heiden und Christen abzuschwächen versucht. Sie argumentiert auf drei Ebenen: der des alttestamentarischen Heidentums, der des Zustands vor der Taufe und der einer grundsätzlichen Barmherzigkeit Gottes. Aus den beiden Zentralaussagen, daß alle Menschen universal- wie individualhistorisch einmal Heiden waren (*wir waren doch alle heidnisch e*; 307,25) und daß Heiden nicht grundsätzlich dem Verderben anheimgegeben sind (*die heiden hin zer vult / sint alle niht benennet*; 307,14 f.), speist sich die anfängliche Forderung, die Fremdgläubigen als Geschöpfe Gottes mit Barmherzigkeit und Anstand zu behandeln (*schonet der gotes hantgetar*; 306,28). Das wird in wohlgesetzter Steigerung untermauert durch anthropologische, christologische und ontologische Perspektiven: durch den Blick auf die erhabene Funktion des Menschen im göttlichen Kosmos (die Menschheit nimmt den zehnten Engelschor ein, den Platz der gefallen Engel); durch den Blick auf den Opfertod Christi, der den Sündenfall in Barmherzigkeit revidiert; durch den Blick auf die harmonisch geordnete, allumfassende göttliche Schöpfung. Gyburg ist sich der Ungewöhnlichkeit bewußt, als Frau,

halbfeind und Laie dazu, dieses Programm, das weit in zeitgenössische theologische Diskussionen (etwa *limbus puerorum*) hineinreicht, vor dem Fürstenrat zu entwickeln (*hoeret eines twiben wibes rat*; 306,27). Doch kommen die Vermittlungsworte nicht zufällig aus dem Munde derer, die sich, eine »andere Helena«, als Anlaß der gewaltigen Auseinandersetzung empfindet, die wie niemand sonst für beide Seiten zu sprechen vermag, für ihre heidnische Sippe wie für ihre neugewonnene christliche Verwandtschaft. Es handelt sich um ein Verständigungsmodell, das nicht schon als aufklärerische »Toleranz« verstanden werden darf, vielmehr als Ernstnehmen elementarer christlicher Positionen in undogmatischer Sicht. Zugleich aber ein Modell, das weitgehend theoretisch bleiben muß, da der Kampf nicht zu vermeiden ist und in ihm andere Gesetze als die einer prinzipiellen Gotteskindschaft gelten. Die Rede gewinnt an tragischer Größe durch die Verzweiflung, aus der sie kommt, und durch die Unausweichlichkeit, mit der das weitere Geschehen abläuft. Denn die zweite Schlacht, die allein ein Viertel des Gesamttextes einnimmt, übertrifft die erste, aber auch alles bisher Dagewesene bei weitem – ungeachtet sprachlicher Parallelen zum *Rolandslied* und zu älteren Schlachtbeschreibungen (etwa in Lucans *Pharsalia*). Es vollzieht sich eine Orgie aus Bildern von Schönheit und Untergang, von Größe und Fall, die nurmehr Lichtblicke in einer langsam alles überziehenden Dunkelheit kennt: sogar die Fische werden sich am Ende vom Blut der Gefallenen rot gefärbt haben. Von Schonung der Fremdgläubigen kann unter solchen Verhältnissen kaum die Rede sein. Der Erzähler selbst deutet an, daß es *sünde* wäre, diejenigen, die von der Taufe nichts wußten, *alsam ein vîhe* (»wie Vieh«) zu erschlagen (450,15–20); ohne daß er Konsequenzen dieser Fragwürdigkeit ausdrücklich zu formulieren wüßte. Nur eine Szene gibt einen Eindruck, wie neue Barmherzigkeit aussehen könnte, eine Szene, die dem gewaltigen *Willehalm*-Fragment den Schein eines Schlußtableaus hinzufügt: Willehalm entläßt nach dem Ende der

Schlacht die gefangenen heidnischen Könige in die Freiheit. Er begründet dies gegenüber Matribleiz, der eine Vermittlerrolle übernommen hat, mit dessen Verwandtschaft zu seiner Frau Gyburc. Doch die tiefere Ursache dieser Aktion wird aus einem persönlichen Erlebnis deutlich, das Willehalm dem Heiden erzählt: er sei nach dem Ende der Schlacht schwerverletzt zum Zelt eines heidnischen Hohenpriesters gelangt und habe dort – in einer Oase abseits des Sturms – die sorgfältig aufgefahrenen Leichen der in der ersten Schlacht gefallenen 23 heidnischen Könige gefunden. Um den Ort vor Schaden zu bewahren, vor Ausplünderung (durch die eigenen Landsleute) zu beschützen, pflanzte er seine eigene Fahne vor das Zelt. Es sind die Grenzsituation der Todesnähe, die Erfahrung heidnischen Totenkultes und religiösen Brauchtums, die erst wirklich die fremde Welt mit der eigenen in Berührung bringen. Der Abbruch des Textes läßt offen, ob diese Einsicht tatsächlich als grenzüberschreitende Verständigung zu inszenieren gewesen wäre.

Was solche Verständigung zweifelhaft machen kann, ist die Eigendynamik des Leides und der Automatismus von Rache und Vergeltung. Vereinzelt klingt an, daß der gegenwärtige Konflikt zwischen Christen und Heiden bereits historische Dimension besitzt, daß Willehalm und Terramer die Kämpfe von Karl und Baligan, der Vätergeneration, fortsetzen. Terramer leitet die eigenen Ansprüche sogar bis auf seinen Urahn, den Römer Pompeius, zurück (338,21 ff.) und zeigt den Kampf auf Alishanz als bloßes Vorgeplänkel des geplanten Marsches auf Aachen und Rom (340,4 f.). Damit überlagern sich zwei Motive für die Auseinandersetzung auf seiten der Heiden: Tybalts, des verlassenen Ehemannes Wunsch, die eigene Schmach zu rächen und Gyburc zurückzugewinnen, und Terramers Welteroberungspläne, die aber zugleich mit der ins Gigantische anwachsenden Schlacht in Verbindung stehen. Denn auch Terramer bedauert ungeachtet aller Rachedgedanken die Notwendigkeit der Auseinandersetzung. Gyburc gegenüber spricht er von dem Druck

den die Priesterschaft auf ihn ausübte (217,22 f.), und davon, daß er gern sein Leben für das ihre hingeben würde (217,18). Nicht nur dem Erzähler, auch den Agierenden auf beiden Seiten wird der Kampf fragwürdig, der sich – als Überschneidung privater und öffentlicher Konflikte um Liebe und Ehre – an Gyburcs Flucht entzündete.

Gyburc folgte ihrem Herzen, als sie die heidnische Familie hinter sich ließ, sie folgte einer doppelten Liebe, zu Willehalm und zum christlichen Glauben. Aber sie bricht damit nicht alle Brücken ab. Der Tod ihrer alten Verwandten geht ihr ebenso nahe wie der ihrer neuen. Ihr Blick zurück ist keiner des Zorns oder der Verachtung: am Schluß ihrer großen Rede wehrt sie sich gegen den Vorwurf, nur aus Eigeninteresse und »niederem« Gründen gehandelt zu haben, und betont nicht nur ihre doppelte Liebe, sondern auch das Leben, das sie zurückließ mit seinen angenehmen Aspekten – Reichtum, Familie, ja Liebe (*deswar ich liez ouch minne dort*; 310,9). Sie praktiziert damit die Integration der Vergangenheit in die Gegenwart, steht in eigener Person ein für ein gelebtes Leben als Heidin, ungeachtet des mit Willehalm verwirklichten Glücks.

Den »tragischen Roman von Willehalm und Gyburc«² hat Wolfram zugleich als Hohelied ehelicher Bindung entworfen, in leuchtendsten Farben, mit ebenso sinnlichen wie geistigen Elementen. Zweimal kehrt Willehalm zur heimischen Burg zurück, das eine Mal aus der Schlacht, das andere Mal vom Königshof, und jedesmal stellt Wolfram seinem Publikum eine eindringliche Wiederbegegnung vor Augen. Willehalm wird – aufgrund seiner Rüstung – zunächst nicht erkannt, dafür ist die Freude dann so groß, daß Gyburc sogar in Ohnmacht fällt; beide sind mitgenommen, Willehalm unrasiert, Gyburc zerzaust, doch der Liebe und Erotik tut das keinen Abbruch. Dezent und doch deutlich schildert

² Werner Schröder, *Der tragische Roman von Willehalm und Gyburc*, Wiesbaden 1979.

Wolfram die Vereinigung, die sogar als eine Art von Wiedergutmachung für das im Kampf erlittene Leid gelten kann. Auch die zwischenzeitlichen Episoden von Willehalm's Aufbruch aus Oransche bis zu seiner Rückkehr nach Munleun stehen ganz im Zeichen einer Verbundenheit der Herzen über die Trennung hinweg. Er verweigert jeden Begrüßungskuß und nimmt nur Wasser und Brot zu sich, bevor er nicht seine Gattin wohlbehalten wiederfindet. Eine Liebe, die Schwierigkeiten überwindet, aber den Konflikt des Romans ebenso wenig aufzuheben vermag wie punktuelle Achtung und Anerkennung über die Glaubensgrenzen hinweg: Gyburcs Sohn aus erster Ehe, Ehmereiz, versucht, seinen Vater Tybalt zu mäßigen und wird seinerseits von Willehalm in der Schlacht geschont. Das offenbart das vielleicht zentrale Dilemma des *Willehalm*: an den verwandtschaftlichen Beziehungen wird das beiderseitige Leid am grausamsten sichtbar, an ihnen müßte es zugleich bewältigt oder verhindert werden.

Wenn sich im *Willehalm* Figuren begegnen, hat Wolfram ihnen fast immer ihre Verwandtschaftsbindung auf den Leib geschrieben. Er hat eine vorhandene Konstellation, in der sich zwei Sippengefüge, das Geschlecht Heimrichs und das Terramers, gegenüberstehen, systematisiert, aber auch mit neuen Elementen und Deutungen angereichert. Dazu gehört zunächst schon die differenziertere Erfassung der Beziehungen auf christlicher Seite.

Die Heimrich-Sippe ist, von den Ausgangsbedingungen der Geschichte her, zerstreut. Das bringt mitunter Probleme des Wiedererkennens mit sich. Als Willehalm, auf dem Weg nach Munleun, beim Durchreiten einer Stadt angehalten wird, kommt es zum Streit, schließlich zum Kampf – und fast zur unwissentlichen Tötung eines Bruders. Denn der Stadther ist Ernalt, ein anderer Sohn Heimrichs. Die Wiederbegegnung führt auf dramatische Weise die Konsequenzen der ursprünglichen Zersplitterung, aber auch die Wichtigkeit der Sippengemeinschaft vor. In Munleun dann begegnet Wille-

halm fast seiner ganzen zum Reichstag versammelten Familie. Doch der Auftakt gerät fast zur Katastrophe: Willehalm, wütend über seine Mißachtung, schlägt der Königin, seiner Schwester, beinahe den Kopf ab. Nur das Dazwischentreten ihrer beider Mutter Irmenschart rettet die bei Wolfram Namenlose (in der *Bataille*: Blanceflor). Während diese, als sie durch die Vermittlung ihrer Tochter Alyze von Willehalm's Leid und dem Tod ihrer Neffen in der Schlacht hört, sofort versteht und sich der Familie gegenüber loyal verhält, ist für ihren Mann, den König, der Affront nicht so leicht aus der Welt zu schaffen. Loys gibt sich störrisch, was seine Unterstützung für einen Feldzug angeht, und erst die Erinnerung an seine eigene Sippe, an die Verantwortung, Sohn Karls des Großen zu sein, läßt ihn schließlich umschwenken. Ein Zug der Halbherzigkeit bleibt: Loys nimmt nicht selbst am Kampf teil, und das von ihm ausgerüstete Heer wird sich im entscheidenden Augenblick, kurz vor Schlachtbeginn, davonzustehlen versuchen – erst Rennewarts Stangenhiebe, die er den Fliehenden an der Enge bei Pitit Punt erteilt, erzwingen die nötige ritterliche Tapferkeit. Doch ging es Wolfram insgesamt nicht darum, das Bild des schwachen Königs, das die *Bataille* und andere Chansons de geste von Ludwig/Louis zeichnen, einfach zu übernehmen. Spannungen zwischen der Sippe des Königs und der seines mächtigsten Vassallen, Heimrich, bleiben auch bei ihm, zugleich aber sind Vermittlungsmöglichkeiten gesucht: Irmenschart nennt den König *hoehester sun* (183,11), dieser sie *ander muoter* (183,27), Vivianz, der Enkel Heimrichs, ist Ludwig *liephalp min kint* (»lieb wie sein eigenes Kind«; 184,7). Auch das fürchtssame und sich vor Heimatweh verzehrende französische Kontingent wird schließlich ehrenvoll wieder in das Gesamtheer aufgenommen. Man kann dies als Modell begreifen. Konflikte von Macht und Ehre mit Hilfe verwandtschaftlicher Identität immerhin zeitweise aufzuheben. Ein Modell, dessen Gültigkeit Wolfram auch angesichts der Glaubens- und Völkergrenzen erprobt.

Er macht Gyburc, die ›Streitursache‹, zur Vermittlungsfigur schlechthin, zu derjenigen, die aufgrund ihrer ›bilateralen‹ Beziehungen allein auch nach beiden Seiten zu wirken vermag. Sie versucht es nach der heidnischen Seite hin im Religionsgespräch mit ihrem Vater Terramer, nach der christlichen in der Rede vom Status des Menschen vor der Fürstenversammlung. Wenden kann sie das Geschehen nicht. Daß dieses sich zugunsten der Christen entscheidet, liegt wiederum wesentlich an einer anderen ambivalenten Figur: Rennewart. Seine Geschichte wird dem Publikum erst sukzessive mitgeteilt, den Hauptpersonen bleibt sie weitgehend verborgen. Es handelt sich bei ihm um einen Sohn Terramers, als Knabe geraubt aus heidnischen Landen, von Kaufleuten an den französischen Königshof verkauft, wo er nach anfänglicher Hochachtung schließlich niedere Dienste tun muß, da er die Taufe verweigert. Wolfram hat Rennewart mit anderen Akzenten versehen als die *Bataille d'Aliscans*. Dort war Rainouart eine burleske Figur gewesen, ein bärenstarker, ungebändigter Hüne, dessen gewaltige Taten den zweiten Teil des Epos vollständig dominierten. Auch im *Willehalm* bleibt Anlaß zur Komik, wenn Rennewart einen Knappen an die Wand schleudert, daß dieser wie ein Apfel zerplatzt; wenn er mit seiner riesigen Stange um sich haut, Funken aus den Marmorsäulen schlägt; wenn er den Koch, der ihm versehentlich seinen jungen Bart versenkte, an allen Vieren gebunden ins Feuer wirft. Doch diese Komik existiert nicht um ihrer selbst willen. Mit ihr ist zugleich das Thema der Fremdheit gestellt und die geschlossene Innenschau der höfischen Gesellschaft durchbrochen. Wolfram zeigt Rennewart in Parallele zu Parzival – beide unerfahren, beide nicht standesgemäß erzogen – und gibt damit zumindest einen Hinweis: nicht auf eine stringente Analogie, wohl aber auf eine Rolle Rennewarts in der Geschichte, in der sich die Themen und Konflikte des Romans noch einmal konzentrieren.

Rennewart verkörpert eine Figur, die sich den Normen nicht fügt, aber formbar bleibt, die scheinbar am falschen Platz

agiert und doch auf eigentümliche Weise mit dem Zentrum dieser Gesellschaft verwoben ist. Denn Rennewart ist der Bruder Gyburcs, und die beiden ahnen um ihre Verwandtschaft, als sie sich in Oransche begegnen – doch ausgesprochen wird das Faktum nicht, Rennewart bleibt in einem schwebenden Zustand des Unwissens. Er, der seine Verwandten haßt, da sie ihn nicht aus seiner schmachvollen Situation in der Fremde zurückholten (zu Unrecht, wie sich zeigt, da sie nichts von ihm wußten), er kämpft gegen eben diese Verwandten, ohne es genau zu wissen. Eine Konstellation, deren Dramatik Wolfram steigert und deren Konsequenzen er zugleich mildert, indem er Verwandtentötungen, die der Rainouart der *Bataille* begangen hatte, weitgehend vermeidet: Rennewart erschlägt nur den Halbbruder Canliun. Eine Verfolgung seines Bruders Poydjus, mit dem Rainouart einen gewaltigen Kampf focht (bis zur Bekehrung des Baudus), ist ausgespart, doch Rennewart verschwindet spurlos.

Ob Wolfram im Gefolge der *Bataille* eine Heirat des jungen Sarazenen mit seiner geliebten Kindergespielin Alyze – der Tochter des Königs, die ihn mit einem Kuß in die Schlacht schickte, zugleich seinen Bart zu erstem Sprießen brachte – verwirklichen wollte, bleibt in der Schwebe. Ihre Beziehung erscheint geradezu als Umkehrung derjenigen zwischen Arabel/Gyburc und Willehalm im Heidenland, und man kann bezweifeln, ob ihre Realisierung mehr als eine punktuelle Durchbrechung des Völkerleides, ob in ihr zugleich ein Modell friedlicher christlich-heidnischer Koexistenz umzusetzen wäre. An der Person Rennewarts hätte sich also zu offenbaren, welche Verbindung der beiden Sippen, welche Lösung des epischen Konflikts denkbar war. Deutlich wird im Laufe des Textes nur, daß der Sippenbegriff, wie ähnlich schon im *Parzival*, zur entscheidenden Größe wird, zur Kategorie der Verknüpfung, aber auch zu einem Element, an dem die Dimensionen des Schrecklichen und Leidvollen sich erst voll entfalten konnten. Wolfram versucht, anhand der

Figuren Gyburcs und Rennewarts eine im weiteren Sinne verwandtschaftliche Verflechtung von Christen und Heiden ins Werk zu setzen. Das bleibt utopisch, weil er Begriffe von Ehre und Macht ebenso wenig auszuschalten vermag wie den Aspekt der Taufe. Die Frage des Erzählers an Terramer, ob ihm seine beiden »Schwiegersöhne«, Tybalt und Willehalm, nicht gleich nahe stünden (*sippe al geliche*; 12,9), entlarvt eben doch bei aller Anerkennung des Anders der christliche Perspektive als einzig mögliche und als schwerlich derjenigen eines erweiterten Sippenbegriffes restlos unterzuordnen.

Angesichts einer solchen komplexen Problemlage liegt es nicht fern, den Abbruch des Textes als Ausdruck des Scheiterns oder Zeichen prinzipieller Unabschließbarkeit zu sehen und dem gewaltigen Fragment einen Grad hoher Abgeschlossenheit zuzugestehen. Das funktioniert allerdings nicht ohne Anachronismus, nicht ohne Ausgreifen auf romantisch-moderne Anschauungen. Die »Udenkbarkeit des uns vorenthaltenen Schlusses«³ verweist nur auf die Schwierigkeiten des Romans, nicht auf die Umstände für dessen Fragmentarismus. Dafür sind der Tod des Gönners Hermann von Thüringen (1217) oder Wolframs eigener nicht unplausible Gründe. Jede Festlegung bleibt hier Spekulation. Offensichtlich ist nur, daß eine Fortführung und Verknüpfung der Handlungsfäden (bis hin zur Heirat Rennewarts und Alyzes) nicht aus Gründen innerer Logik unmöglich gemacht ist, auch nicht durch die lange Klage Willehalm um seinen verlorenen Freund, die Züge der Totenklage annimmt, aber auch deutlich subjektiv bleibt. Schwer vorstellbar allerdings ist eine theoretische Abrundung des Romans. Wolfram schuf zwar einen Erzähler, der wie kaum ein anderer in der Literatur seiner Zeit ins Geschehen eingreift, kommentiert und abschweift, der Witze macht und Dichterkollegen aufs Korn nimmt. Doch die entscheidenden

Diskussionen spielten sich auf Figurenebene ab: im Reilionsgespräch zwischen Gyburc und Terramer, in Gyburcs Rede, in der Begegnung Willehalm mit Matribleiz. Wir stoßen hier auf die Grenzen literaturtheoretischer Formulierbarkeit. Die Fragen von Liebe und Leid, von gottgegebener Ordnung und menschlicher Einsehbarkeit, von Krieg und Völkermord sind im *Willehalm* in bis dahin ungehörter Drastik vorgeführt – sie auf den Begriff zu bringen, im Kommentar zu beantworten oder zu bewältigen, beißt sich ein Erzähler die Zähne aus, der damit zum vielleicht tragischsten Helden dieses Romans wird.

Vieles, was den Erzählprozeß schillernd und oft undurchschaubar macht, läßt sich aus den Schwierigkeiten mit der Darstellung von Massenschlachten verstehen, geht aber nicht in diesen auf. Manches wäre auch geschlossener zu erzählen gewesen, doch Wolfram sucht die Extreme, um ein ans Unerträgliche grenzendes Abschlagen vorzuführen, das immerhin auch die Realität seines von Kreuzzugsstimmungen geprägten Publikums betraf und zugleich als Kritik eines Harmoniemodells höfischer Literatur verstanden werden konnte. Er scheut deshalb vor Provozierendem und Widersprüchlichem nicht zurück. Er zeigt einen Erzähler ebenso pathetisch wie profan, ebenso selbstbewußt wie zerknirscht, ebenso souverän dem Geschehen gegenüber wie auch wieder in dieses verstrickt. Seine Metaphorik ergreift Größtes wie Kleinstes, verbindet heterogenste Weltausschnitte wie Natur, Kaufmannsleben und Spiel und ist oft doppelbödig. Manch ein witziges, scheinbar leicht konsumierbares Bild bleibt den Hörern im Halse stecken. Im Grotesken verbirgt sich nicht selten das Abgründige, das zugleich zur Erkenntnisfigur wird. Wolfram übertreibt maßlos: wenn er die Zahl der heidnischen Zelte die der Sterne übertreffen läßt (16,17 bis 16,20), wenn er behauptet, daß die Tränen der Heinrich-Sippe nicht in drei Karroschen wegzutransportieren wären (152,1–3). Doch die Übertreibung hat immer menschliche Perspektive, geschieht nicht ohne augenzwinkernde Verstan-

3 Haug (1985) S. 190.

digung mit dem Publikum, die allerdings schon im nächsten Augenblick wieder in Frage gestellt werden mag. Diese ›anthropologische‹ Sicht wird vielleicht am deutlichsten dort, wo man sie am wenigsten erwartet: bei den religiösen Elementen des Textes. Das beginnt schon im Prolog, der einem traditionellen geistlichen Inspirationsbegriff einen besonderen *sin*, ein Spezifikum menschlicher Fähigkeit abtrotzt. Und das setzt sich fort in den unzähligen Kommentaren, die das schreckliche Schlachtgeschehen begleiten. Immer wieder ist die Rede davon, daß die gefallenen Christen das Himmelreich erwarte, doch die Freude bleibt gezwungen, hat nichts von der triumphalen Euphorie, mit der sich im *Rolandslied* Verluste in Siegehöherer Art umwandeln ließen. Im *Willehalm* bleiben Schmerz und Leid nur momentan verdrängbar, restlos aufhebbar in der unwandelbaren Gewißheit des göttlichen Heilswerks waren sie nicht. Zwar wird die Seele des jungen Vivianz – in einem traditionellen geistlichen Bild – durch einen Engel in den Himmel geführt und werden die Leichen der in der ersten Schlacht gefallenen Christen auf wunderbare Weise in prächtigen, nicht von Menschenhand geschaffenen Marmorsärgen aufgebahrt, doch zu deutlich stehen insgesamt die Massaker der Schlacht in Kontrast zur vorgängigen Harmonie der Schöpfung, zu fragwürdig ist die Ermordung derer, die doch auch Menschen, auch Gottes Geschöpfe sind. Philosophische oder theologische Antworten waren darauf nicht zu geben, doch auch die literarischen fielen Wolfram schwer genug. Die reflexionslos-unterhaltende *Bataille d'Aliscans* wurde unter seinen Händen zu einem hochkomplexen Konglomerat aus Erzählung und Reflexion, die Übertragung einer in Frankreich beliebten Geschichte zur ›Abarbeitung‹ an einem Stoff, der zunehmende Fragwürdigkeit gewann, der wie kaum ein anderer einen Autor zur Auseinandersetzung provozierte und darin die Grenzen des Sagbaren erreichen ließ. Die folgenden Generationen haben auf den *Willehalm* mit Begeisterung und anhaltendem Interesse reagiert. Sie haben

ihn über drei Jahrhunderte hin weitergegeben wie kaum ein anderes Werk der mhd. Literatur (12 Handschriften sind vollständig, etwa 65 fragmentarisch überliefert), haben auf ihn angespielt, ihn zitiert und weiterverarbeitet. Der Prolog wurde zum Steinbruch oder zur Folie der meisten geistlichen Prologe der Folgezeit. Doch annehmbar und integrierbar war dieses komplexe Werk anscheinend nur unter erheblichen Umformungen und Reduktionen. Das Heidenbild, das Wolfram entwickelt hatte, wurde in der Regel wieder auf das bekannte zurückgeführt, auf das Bild des ungläubigen, teuflischen Halbmenschen (eine Ausnahme bildet der *Reinfried von Braunschweig*). Auch die Lösung aus dem Zyklus, die Wolfram wohl bewußt praktiziert hatte, wurde in erneuter Zyklusbildung rückgängig gemacht: Ulrich von Türheim, der bereits eine Fortsetzung zu Gottfrieds *Tristan* verfaßt hatte, versuchte in seinem *Rennewart* (um und nach 1243) auch den *Willehalm* zu vollenden und zog dabei weitere Chansons de geste heran; Wolframs Text um das mehr als Zweieinhalbfache übertreffend, führte er die Handlung durch weitere riesige Heidenkämpfe bis hin zur Mönchwerdung und zum Einsiedlerleben Willehalms. Ulrich von dem Türlin wiederum spann um 1270 die bei Wolfram nur angedeutete Vorgeschichte zu einem eigenen Minneroman aus. Als Mittelstück einer Trilogie wurde der *Willehalm* dann überwiegend rezipiert. Wichtiger als seine religiöse, verwandtschaftliche oder erzählerische Thematik scheint den Auftraggebern und Lesern des späteren Mittelalters die Repräsentationskraft des Werkes gewesen zu sein (prächtig ausgeschmückte Handschriften unter anderem für Landgraf Heinrich II. von Hessen und König Wenzel von Böhmen) und vor allem dessen historischer Charakter. In einigen Handschriften der *Weltchronik* Heinrichs von München dient der *Willehalm*, stark zusammengestrichen und auf die in ihrer Derbheit gesteigerte *Rennewart*-Gestalt konzentriert, als Stofflieferant für die Zeit nach Karl dem Großen. In einer Prosafassung des 15. Jahrhunderts (3 Handschriften)

sind gleichfalls Karl- und Willehalmgeschichte verbunden, ohne daß Wolframs originaler Wortlaut überhaupt durchgängig wiederzuerkennen wäre. Ein Kuriosum schließlich: in einer Zeit beginnender Wiederentdeckung mittelalterlicher Literatur brachte Johann Jacob Bodmer seine anonyme Ballade *Wilhelm von Oranse* zum Druck (1774), in der er die Heidenkriege in eine orientalistisch-klassizistische Welt überführte.

Die moderne Forschung tat sich mit dem *Willehalm* lange schwer. Der provenzalische Fürst Willehalm zog weniger an als der Identitätssucher Parzival, die unbeschönigte »Realität« der Glaubenskämpfe weniger als das bunte Universum des Artus- und Gralsromans. Erst in den letzten Jahrzehnten hat sich diese Einschätzung verschoben. Restlos geklärt sind die entscheidenden Fragen noch keineswegs.

Literaturhinweise

Ausgaben

- Aliscans. Krit. Text von Erich Wienbeck, Wilhelm Hartnacke, Paul Rasch. Halle (Saale) 1903.
- La versione franco-italiana della »Bataille d'Aliscans«: Codex Marcianus fr. VIII [= 252]. Testo con introduzione, note e glossario, a cura di Günter Holtus. Tübingen 1985.
- Willehalm. Nach der gesamten Überlieferung krit. hrsg. von Werner Schröder. Berlin / New York 1978.
- Willehalm. Text der Ausg. von W. Schröder. Völlig Neubearb. Übers., Vorw. und Reg. von Dieter Kartschoke. Berlin / New York 1989. [Zit. Ausg.]
- Willehalm. Hrsg. von Joachim Heinzle. Frankfurt a. M. 1991.

Forschungsliteratur

- Bertau, Karl: Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte. München 1933.
- Über Literaturgeschichte. Literarischer Kunstcharakter und Geschichte in der höfischen Epik um 1200. München 1983.
- Bumke, Joachim: Wolframs Willehalm. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit. Heidelberg 1959.
- Wolfram von Eschenbach. Stuttgart 1991. (Sammlung Metzler 36.) S. 207-274. [Mit Lit.]
- Guillaume et Willehalm. Les épopées françaises et l'œuvre de Wolfram von Eschenbach. Éd. Danielle Buschinger. Göttingen 1985.
- Haug, Walter: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Darmstadt 1985, 1992.
- Kiening, Christian: Reflexion - Narration. Wege zum »Willehalm« Wolframs von Eschenbach. Tübingen 1991. [Lit.]
- Kilian, Helga: Studien zu Wolframs »Willehalm«. Interpretation des IX. Buches und Ansätze zu einer Deutung des Gesamtwerks. Diss. Frankfurt a. M. 1970.

- Lofmark, Carl: Rennewart in Wolfram's ›Willehalm‹. A Study of Wolfram von Eschenbach and his Sources. Cambridge 1972.
- Mohr, Wolfgang: Willehalm. In: Wolfram von Eschenbach. Aufsätze. Göppingen 1979. S. 266–331.
- Ruh, Kurt: Höfische Epik des deutschen Mittelalters II. Berlin 1980. S. 154–195.
- Schröder, Werner: Wolfram von Eschenbach. Bd. 1: Spuren und Werke. Bd. 2: Wirkungen im 13. und 14. Jahrhundert. Stuttgart 1989. [Gesammelte Aufsätze seit 1957.]
- Ahnungsvolle Nähe. Gyburc und Rennewart in Wolframs ›Willehalm‹. In: Festschrift der Akad. der Wiss. und der Lit. Mainz 1949 bis 1989. Stuttgart 1989. S. 269–281.
- Studien zu Wolfram von Eschenbach. Festschrift für W. Schröder. Hrsg. von K. Gärtner und J. Heinze. Tübingen 1989. [Mehrere Aufsätze zum ›Willehalm‹.]
- Wolf, Alois: Kampfschilderungen in Wolframs ›Willehalm‹. In: Wolfram-Studien 3 (1975) S. 232–262.
- Wolfram von Eschenbach. Hrsg. von H. Rupp. Darmstadt 1966. (Wege der Forschung. 57.) [Mehrere Aufsätze zum ›Willehalm‹.]

Gottfried von Straßburg: *Tristan*

Von L. Peter Johnson

›Neffe des Königs Liebhaber der Königin!‹ Auch heute würde eine solche Schlagzeile ein gieriges Leserpublikum finden. ›Auch‹ heute, weil wir uns nicht vorstellen können, was im Gegensatz zum heutigen Tag ›König‹ im Mittelalter hieß. Angestrenzte Denkprozesse verhelfen uns zu einem blassen Begriff der politischen und ökonomischen Macht und Bedeutung eines damaligen Königs, aber kaum zu einem lebendigen Bewußtsein der Aura, die von ihm ausging, und der überwältigenden religiös und ständisch bedingten Ehrfurcht, die die Gestalt der Majestät gewöhnlichen Menschen einflößte. Damit verglichen, wirken heutige Staatsoberhäupter wie mittlere Beamte. Daher allein war einer Geschichte wie der von Tristan, Isold und Marke, in der alle drei Eckpfeiler des Dreiecksverhältnisses königlicher Abstammung und elegante Trendsetter der höfischen Gesellschaft sind, schon als Skandal ein Erfolg beschieden. Gerade in Ländern wie England und Frankreich, wo die Krone erblich geworden war, konnten Ehebruch der Königin und Zweifel über die Ehelichkeit eines Erben katastrophale politische Folgen haben. ein Thema, das auf adliger, nicht königlicher Ebene in Tristans Verhandlung mit Morgan eine fatale Rolle spielt (V. 5381 ff.).¹

Treten zu dem Skandal hinzu treue Freundschaft, ein tragisches Liebesverhältnis, ein Liebestrank, ein Drache, so hat man einen Kassenerfolg. Als sich aber das Genie eines Thomas de Bretagne oder eines Gottfried von Straßburg dazu gesellte, entstanden bezwingende Kunstwerke, die Geist und Herzen mittelalterlicher und moderner Frauen und Männer regen, rühren und bereichern konnten. Diesen Anklang der

¹ Gottfried wird zit. nach: *Tristan und Isold*, hrsg. von F. Ranzke.